



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

19 | 2006
Varia

La divination apollinienne sous l'Empire

Un dossier opportunément rouvert

Pierre Bonnechere



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/470>

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2006

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Pierre Bonnechere, « La divination apollinienne sous l'Empire », *Kernos* [En ligne], 19 | 2006, mis en ligne le 24 mai 2011, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/470>

Kernos

Revue des Livres

1. Compte rendu critique

La divination apollinienne sous l'Empire : un dossier opportunément rouvert¹

par Pierre BONNECHERE

Dans le cadre des études sur la divination grecque, la thèse de doctorat, revue et corrigée, d'Aude Busine est un jalon bienvenu, qui s'attaque à un problème souvent méconnu, la contextualisation des oracles d'Apollon, non seulement lors de leur émission, mais aussi dans la société qui les colporte et en fait usage dans la vie quotidienne, y compris lors de ce moment important qu'est le passage au christianisme. Le titre un peu vague semble impliquer l'ensemble des textes placés sous l'autorité apollinienne, mais dans les faits ce sont Didymes et Claros qui servent de phares à la recherche², car les autres sanctuaires, Delphes compris, sont privés d'une documentation suffisante. L'enquête part des inscriptions trouvées soit dans les sanctuaires, soit dans les cités qui avaient commandité un oracle. S'y ajoute un *corpus* de textes littéraires qui pourrait renvoyer partiellement aux données épigraphiques, et qui va de Porphyre et Oenomaos à Eusèbe et l'auteur anonyme de la *Théosophie de Tübingen*. Le livre est conçu en deux parties, pour montrer le chemin parcouru du II^e s. apr. J.-C. à l'antiquité tardive. La première moitié analyse le cadre institutionnel des oracles, puis la consultation, respectivement, sous l'angle des consultants et sous l'angle du sanctuaire. De ces « Paroles d'un dieu citoyen », on suit alors la métamorphose jusqu'aux « Paroles d'un dieu prophète », la seconde partie, qui plonge dans la philosophie et l'apologétique chrétienne d'abord virulente puis récupératrice. Bibliographie fournie, index des sources, index *nominum* (et non *rerum*).

Un catalogue de 141 numéros (p. 445-462), dont les principes de classement ne sont pas explicités, regroupe tous les cas et donne la concordance des éditions majeures ou, à défaut, la mention très utile des travaux qui font allusion à des inscriptions inédites. Malheureusement, le texte des oracles n'a pas été donné, pour

¹ À propos du livre de Aude BUSINE, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e – VI^e siècles)*, Leiden, Brill, 2005. 1 vol. 16 × 24,5 cm, 516 p. (*Religions in the Graeco-Roman World*, 156). ISBN : 90-04-14662-8.

² Les oracles d'Apollon en Asie Mineure sous la domination romaine n'ont toujours pas fait l'objet d'une étude d'ensemble, en dépit d'une importante documentation archéologique – les temples assez bien conservés de Didymes et Claros (dont l'*adyton* est fantastique) – et d'une collection inespérée d'inscriptions, relativement loquaces. Sans doute doit-on cette carence au manque criant de sources littéraires pour le haut empire, et à l'attente insupportable de la publication de bon nombre d'inscriptions. Claros demeure le parent le plus pauvre, Didymes ayant fait l'objet d'un livre posthume de Joseph Fontenrose.

des raisons certes compréhensibles, puisque tous ont été savamment édités dans les dernières années³. Cependant, privé des documents, le lecteur doit soit se référer continuellement à d'autres ouvrages, pas des plus accessibles, soit tenter par lui-même de reconstituer le contenu de chaque oracle, un vrai parcours du combattant⁴. Dès lors aussi, toute comparaison ou groupement de cas est virtuellement impossible. Cet inconvénient majeur aurait été partiellement évité si l'on avait donné pour chaque entrée, une description minimale, assez pour saisir, la plupart du temps, le sens et les implications du texte⁵.

L'ouvrage est de bonne qualité, courageux et, pour cette raison, il vaut la peine d'en débattre. L'A., très jeune encore, possède une bonne vision de la littérature antique et des problèmes historiographiques de la période. Ses raisonnements sont souvent fins et assurés. Son audace bienvenue tourne parfois à la témérité, et sur le fond il y a des voies où je ne la suivrai pas, mais la lecture de son livre m'a été grandement profitable et m'a forcé à une longue et profonde réflexion. Je vais donc me faire ici, sur certains points, l'avocat du diable, en invitant Aude Busine à répondre aux objections suivantes en recentrant certains aspects de son argumentation.

Une des options les plus audacieuses de l'A. a été de placer d'emblée les oracles de tradition littéraire, habituellement réduits à la portion congrue, sur un franc pied d'égalité avec les inscriptions, puisque quelques correspondances ont pu être formellement prouvées entre les deux types de sources. De la sorte, quantité d'oracles attestés en des sources très tardives se trouvent soudain à révéler les mentalités et les pratiques divinatoires des grands sanctuaires d'Asie Mineure à partir du III^e s. apr. J.-C., juste au moment où les inscriptions commencent à faire défaut (nous reviendrons sur ce point de chronologie plus loin).

Comme de juste, la question de l'authenticité et de l'attribution des oracles littéraires est d'emblée posée (p. 19-47). Je souscris volontiers à l'idée que le problème de l'authenticité est foncièrement moderne, et que bien des oracles *post eventum*, passant pour authentiques aux yeux des Grecs, bénéficiaient donc d'une authenticité *de facto*. Cette constatation, cependant, n'épuise pas le problème quand on cherche à savoir, par exemple, comment les consultations avaient lieu, et les sujets précis sur lesquels on consultait vraiment les oracles. Par exemple, Pausanias rapporte l'oracle de Claros à propos d'un sarcophage contenant des ossements de plus de onze coudées (environ cinq mètres) découvert en Syrie⁶ : peut-on utiliser ce texte pour en déduire que le dieu répondait parfois sans ambiguïté (p. 155) ? ou simplement y voir l'image que projetait l'oracle de Claros aux yeux de Pausanias et ses contemporains ?

³ R. MERKELBACH, J. STAUBER, « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA* 27 (1996), p. 1-53; J. FONTENROSE, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley et al., 1988. Pour la *Théosophie* : H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophen*, Hambourg, 1944; P.F. BEATRICE, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstitution*, Leyde, 2001. Pour l'ensemble des oracles : T.L. ROBINSON, *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Diss. Harvard, 1981.

⁴ Il en va de même dans les discussions sur le contenu du traité perdu *La philosophie tirée des oracles* de Porphyre, pour lequel seuls les numéros de fragments sont donnés, sans référence aucune à leur contenu, de même que pour les oracles de la *Théosophie* (p. 401, n. 139-140 : une liste numérotée des oracles à retenir comme apolliniens : comment peut-on le vérifier sans les textes ?).

⁵ La place nécessitée par l'ajout des textes aurait pu être partiellement récupérée grâce à un système de citation plus sobre dans les notes en bas de page.

⁶ Paus., VIII, 29, 3-4. Fait dont parle aussi Philostrate, *Heroicos*, 2, 4.

Dans le cas des oracles de Didymes, on a la chance, c'est vrai, d'avoir pu croiser certaines données épigraphiques et littéraires grâce aux fameux oracles rendus à Poplas⁷, évergète et prophète dont le nom est connu dans l'épigraphie didyméenne. C'est la preuve que les deux types de documents partagent un fond commun. Quelques autres textes, par leur nature, pourraient également être des oracles authentiques, comme celui de la *Théosophie*, 1, 21 (en fonction du type de question⁸ = Cat. 93). En ce qui concerne le formulaire des oracles⁹, ou les images employées¹⁰, ou la désignation expresse du consultant par son nom et l'énoncé de la question¹¹, je serais plus réservé : disons que là, on ne dépasse pas le degré de la simple vraisemblance, parfois mise à mal par d'autres hypothèses. Parfois, les sources littéraires renvoient également à des oracles clariens, dont deux à nature théologique¹².

Imaginons un instant que toutes ces attributions hypothétiques soient correctes. Il reste que la majorité des autres demeure d'origine inconnue, et qu'on ne peut les déclarer exactes en raison de leur ressemblance avec les cas sûrs, ou parce qu'elles proviennent de la même source (tardive). En d'autres termes, ces quelques cas assurés par recoupements peuvent-ils pour autant garantir « l'authenticité » de tous les autres ? Pour sortir de ce cadre étriqué, comparons la situation avec celle de Delphes et Dodone : la lecture des deux corpus de sources aujourd'hui disponibles semble accréditer l'image de deux *manteia* complètement différents. Le premier serait lié surtout à la grande politique, le second aux questions insipides de provinciaux mal dégrossis ou à celles de cités à propos de religion quotidienne. Mais à bien regarder les textes relatifs à Delphes, la plupart bien datés et en contexte, et une fois éliminées toutes les prédictions *post eventum*, essentiellement politiques, on doit reconnaître au grand oracle pythique à peu de choses près la même physionomie qu'à son homologue épirote. Dès lors, considérer d'un bloc l'ensemble des oracles « théologiques », presque tous issus de la *Théosophie* (p. 110-112), ne risque-t-il pas de biaiser l'image des oracles apolliniens comme les [faux] oracles « politiques » ont tronqué notre perception delphique ? Je me place ici au niveau de la production oraculaire, non de sa réputation ou de sa récupération postérieures. Si les Pères de l'Église, et Porphyre avant eux, ont pu utiliser les « oracles d'Apollon » à des fins apologétiques et philosophiques, il va de soi que la population accordait crédit à cette tradition, et ce point sera plus tard amplement prouvé par l'A., sans qu'il soit besoin d'ajouter quoi que ce soit. Mais auparavant Aude Busine prétendra démontrer que le texte de ces oracles apolliniens a pu être emprunté aux sanctuaires eux-mêmes, qui auraient sciemment participé à la création d'une nouvelle pensée religieuse. Sur ce point, il est donc capital de poser la question des sources au premier degré.

Un cas mérite attention (p. 35-40), un oracle « de Claros » qui énonce une définition négative de la divinité. Lactance, qui lui connaît 21 vers au total, n'en cite que les trois premiers¹³. Or ces trois vers ont été retrouvés, textuellement, sur une inscription d'Oinoanda de Lycie¹⁴, ce qui en ferait, à ce jour, le seul « oracle théologique »

⁷ *Théosophie*, 1, 19-20 = Cat. 91 & 92.

⁸ En gros : faut-il croire à un rêve qui chiffre les années à vivre ?

⁹ Comme l'utilisation de ὁράσσομαι et synonymes : *Théosophie*, 1, 23 & 36 = Cat. 93 & 103.

¹⁰ Telle l'image de l'œil céleste omnipotent : *Théosophie*, 1, 30 & 39 = Cat. 97 & 106.

¹¹ *Théosophie*, 1, 35 & 38 = Cat. 102 & 105.

¹² Cat. 80 (Lactance) & 111 (Labeo *apud* Macrobe). L'A. ajoute Porphyre, fr. 314 (Cat. 112) par comparaison à deux oracles prescrivant des sacrifices (Cat. 7 & 10-13).

¹³ *Institutions divines* I, 7 (Cat. 80).

¹⁴ En dernier lieu MERKELBACH – STAUBER, *o.c.* (n. 3), vol. 4, 17/02/01.

épigraphiquement attesté¹⁵. L'affaire ne va pas sans poser de redoutables questions de critique historique : l'inscription, maçonnée dans le mur externe de la muraille de la ville, à un endroit où personne ne pouvait la lire, comprenait 6 vers, non 21 comme annoncé par Lactance : si les trois premiers sont identiques à ceux de l'apologiste, les trois derniers sont, eux, conservés dans la *Théosophie* (1, 2). La même *Théosophie* toutefois ignore les trois autres vers donnés par Lactance et l'inscription, place les siens à la fin d'un oracle différent, non de 21 mais de 16 vers, et ajoute le nom du consultant, un certain Théophile (ce qui va à l'encontre de l'argument de certains modernes, comme Louis Robert, selon lequel la citation du nom du consultant renverrait d'office à une consultation de Didymes). Ce puzzle n'a pu être résolu si ce n'est en manipulant ou en émendant les textes, ou en rejetant les attributions anciennes pour lui en trouver une autre, aussi arbitraire, dans les *Oracles chaldaïques* par exemple.

À ce stade, il faudrait se poser la question sur les sources de Lactance et plus encore sur celles de la *Théosophie* : où, et sous quelles formes, des oracles apolliniens pouvaient-ils être consultés ? Pour des raisons logiques, à part quelques lignes dans l'introduction, Aude Busine analyse la *Théosophie* en dernier lieu dans son livre (p. 396-418), puisqu'elle désire montrer l'évolution des oracles en contexte, et que cette œuvre appartient à la période byzantine. Mais j'ai cru, jusqu'au dernier chapitre de la dernière partie, que ce problème des sources avait été escamoté. La *Théosophie* est l'épitomé byzantin d'un traité annexe à une œuvre perdue sur la vraie foi, dans la continuité de Didyme l'aveugle. Composée quelque part entre 470 et 505 après J.-C. (les avis divergent sur la date précise), l'œuvre cite comme explicitement apolliniens 22 oracles, que les modernes estiment didyméens ou clariens, mais sans autre raison, il me semble, que la vraisemblance que je viens de signaler. Les sources de cet épitomé si tardif sont évidemment obscures : Porphyre (*La philosophie tirée des oracles*) semble assuré pour quelques réponses seulement. On y a distingué des oracles dont l'origine chrétienne est indiscutable. D'autres sont plus typiquement païens, et ont dû être incorporés en fonction de leur proximité de fond avec le christianisme (proximité parfois faible, faut-il le dire), notamment eu égard à leurs tendances hénouthéistes. Certains enfin ont été retouchés pour mieux les faire correspondre aux exigences chrétiennes.

Le travail d'Aude Busine m'a effectivement convaincu de ce que la *Théosophie* comprenait des textes originaux, ou partiellement originaux. Cela admis, je me trouve aussitôt confronté à bien des questions avant de pouvoir utiliser cette découverte : 1. Comment distinguer les oracles originaux des réponses *post eventum* quand on sait que, sur cinq oracles delphiques transmis par la tradition littéraire, au moins trois sont apocryphes. Je puis me résoudre à accepter pour vraisemblables des critères simples, comme la mention du nom du consultant, mais pas comme le « sceau d'authenticité » revendiqué par exemple par Louis Robert. 2. Dans le cas de réponses authentiques, il faudrait pouvoir estimer si ces textes n'ont pas été modifiés par une ou plusieurs mains païennes et/ou chrétiennes, ou par la tradition orale dans le cas d'une transmission de bouche à oreille qui n'est pas à exclure. Pour certains cas delphiques, on peut assister à la transformation radicale de réponses oraculaires (et même à leur création) en quelques années ou dizaines d'années. 3. Dans le cas de réponses authentiques, de quand datent-elles ? *A priori*, ce n'est pas parce qu'elles sont utilisées aux III^e et IV^e s. apr. J.-C. qu'elles datent de cette époque. 4. Dans le cas de réponses authentiques, quelle est leur origine ? En fonction de leur date, Claros et Didymes ne sont pas les

¹⁵ Certains ont, en toute logique, conclu que le sujet de cet oracle clarien pouvait conférer à une autre question presque identique de la *Théosophie* (1, 18) une couleur clarienne (Cat. 90).

seuls oracles possibles. Et ce d'autant moins qu'un mouvement centripète a toujours opéré en faveur d'Apollon : depuis l'époque classique devenu le dieu incontesté de la mantique, il a fini par chapeauter toutes les divinités oraculaires. Dès lors toute prédiction sans nom, voire toute prédiction tout court, peut avoir tendance, par simple force d'attraction, à se retrouver en bout de course sous l'étiquette apollinienne.

Les oracles conservés dans la littérature n'ont pas été répertoriés, par monts et par vaux dans toute l'Asie Mineure, par les philosophes et les chrétiens : des collections de réponses oraculaires ont de tout temps été confectionnées, y compris dans les sanctuaires (l'A. en parle d'ailleurs, p. 54 & 403) : on imaginera volontiers que certaines cités, ou certains citoyens, aient pu trouver dans ces recueils tout faits les réponses divines qui, en un contexte précis, correspondaient à leurs attentes ou répondaient, par avance, à leurs questions. Ce genre de recueil existait déjà dans l'Athènes de Thucydide, d'Euripide et d'Aristophane, et même chez Homère¹⁶. À mon sens, l'oracle d'Oinoanda, avec ses vers partiellement rapportés ici et là, renvoie sans doute à un texte prophétique, réel ou apocryphe, provenant d'une telle collection, et rien ne prouve qu'il ait jamais été rendu dans un sanctuaire apollinien, à un pèlerin d'Oinoanda, public ou privé. De plus, ces collections, peut-être sûres au départ, ont pu être elles-mêmes modifiées ou « interpolées » par leurs auteurs et copistes, de sorte que leur contenu, avant même d'être utilisé par d'autres auteurs comme Porphyre, pouvait mêler oracles authentiques, oracles modifiés et oracles jamais rendus. La *Théosophie*, elle-même issue de ce type de textes, ne peut guère échapper, je crois, à cette réalité.

Les oracles rendus par Apollon Clarien à Oenomaos de Gadara (Cat. 68-70) sont également un bon exemple des problèmes posés par ce type de source. Le philosophe est un cynique, donc *a priori* mal disposé envers les oracles, et son histoire est un lieu commun : jeune intellectuel désorienté par les querelles entre écoles philosophiques, il se tourne vers la religion dans ce qu'elle a de plus sacré, et n'y trouve pas son comptant. On peut tout autant opter pour des oracles réels que pour des textes forgés de toutes pièces et placés artificiellement sous l'autorité naturelle de l'Apollon de Claros. Ce témoignage ne nous instruit pas tant, me semble-t-il, sur l'oracle clarien en particulier que sur la mentalité des intellectuels sceptiques¹⁷.

Cela dit, revenons au fil conducteur du livre : le sous-chapitre consacré à la *Production du sacré* aborde, assez rapidement, les modalités de révélation, le personnel oraculaire (l'A. renvoie à une étude plus approfondie à paraître dans *ARG*) et les modalités de la production du texte et de son archivage. Puis vient l'étude de la clientèle oraculaire. La situation semble très différente, on le sait, pour chaque sanctuaire : de nombreuses inscriptions sur le territoire de Milet, commanditées par des autochtones ou des étrangers venus y chercher l'avis divin, montrent l'importance de Didymes, alors que les textes gravés dans les cités extérieures sont plutôt rares, même s'il en existe. L'oracle de Claros, lui, n'a pas laissé de traces de consultations à des autochtones, au contraire de très nombreux textes délivrés à des étrangers, soit gravés dans les cités venues consulter Apollon, soit à Claros même dans les fameuses listes de délégations. L'A. en donne ici un excellent aperçu, à jour, rendu difficile par la dispersion de textes dont la publication est encore en souffrance. On distingue à Claros, par

¹⁶ Par ex. Thucydide, 2, 54, 1-5; Euripide, *Héraclides*, 406-409; Aristophane, *Cavaliers* et *Oiseaux*. Homère, *Odyssée*, 13, 172-178.

¹⁷ Ainsi un autre oracle (delphique ?) aurait prédit à Zénon de Citium que, pour gagner la vertu, il devait prendre la couleur des morts, soit, comme Zénon le comprit plus tard (thème de la mauvaise compréhension de la prophétie), devenir comme Socrate et ses disciples (Diogène Laërce, 7, 2-3).

exemple, une zone de proximité, d'un rayon d'environ 100 km, et une zone élargie qui s'inscrit, à peu de choses près, dans un triangle délimité par Stobi en Macédoine, Olbia dans le nord du Pont-Euxin et Antioche sur l'Oronte. Au-delà de la géographie, on passe alors à la condition sociale des pèlerins, en tentant de distinguer les envoyés officiels des simples consultants privés. Les envoyés officiels appartenaient à la haute aristocratie des cités, politique et religieuse, qu'ils aient été les responsables ou les enfants qui les accompagnaient pour chanter les hymnes requis. La plupart d'entre eux proviennent de familles romaines ou proches des milieux romains. Quant aux consultants privés, ils ne sont pas d'un milieu différent, même si seuls les plus riches faisaient graver leur réponse. On aurait attendu ici un développement qui ne vient qu'au chapitre suivant (p. 126-150), sur les modalités du choix du sanctuaire par les consultants et les enjeux de la consultation. On peut éliminer les distinctions trop tranchées entre un oracle de Didymes uniquement consulté par des autochtones sur des matières privées, et un oracle de Claros prisé seulement par des étrangers (surtout les cités plus tardivement hellénisées). L'A. insiste justement aussi sur l'absence de tout lien exclusif entre une cité et un sanctuaire oraculaire. Quant à l'impact de la consultation, il se mesurait à l'aune de l'excellence civique des envoyés, qui y trouvaient une façon de briller plus encore dans leur cité, et dont la présence dans une grande cité oraculaire était une façon de rivaliser avec les envoyés des autres cités d'Asie Mineure, promptes à l'émulation. Interroger l'oracle au terme d'une procession nombreuse était une façon traditionnelle, déjà archaïque, de perpétuer et renforcer le modèle civique. Claros et Didymes furent aussi des villes privilégiées par le pouvoir romain, et il n'est pas étonnant que, pour certaines cités ou colonies neuves, le pèlerinage à ces oracles fût une occasion de manifester, tant pour la cité que pour les nobles théores, leur appartenance à la communauté hellénique et, de plus en plus, à la romanité de l'Orient.

Le chapitre 2 couvre l'interrogation oraculaire proprement dite (*S'adresser à Apollon*). Les motifs des consultations civiques sont assez traditionnels. D'abord lutter contre un fléau, invariablement nommé *loimos* ou *nosos*, et que je n'essaierais pas de mettre en contact avec des épidémies ponctuelles : Apollon est par excellence, et depuis l'*Illiade*, le dieu *toxicos* qui envoie les maladies et les écarte. Ensuite, de très nombreux oracles furent rendus pour parfaire et organiser les cultes. D'autres, enfin, prétendent asseoir certaines décisions civiques (selon les préceptes déjà défendus par Platon). À cet effet, j'ajouterai que certaines de ces consultations dépassaient le cadre civique proprement dit et touchaient à la préservation d'un équilibre « cosmique ».

Les questions privées non plus ne détonnent pas dans le concert traditionnel, notamment celles qui étaient relatives à la vie personnelle et professionnelle (bonne mise en parallèle des *Sortes Astrampsychi*). Il faut faire une place à part aux questions théologiques, que l'on qualifie volontiers de « nouvelles » (p. 110-112). Une précision d'abord : les seuls oracles à vocation théologique pour le II^e s. apr. J.-C. sont ceux relatifs à Oenomaos de Gadara, dont le contexte, on l'a vu, est particulier (sans que je veuille pour autant les exclure du corpus). Les autres sont tous rapportés dans des sources qui vont du III^e au VI^e s. apr. J.-C. Les mentalités ne sont pas figées à cette époque, c'est l'évidence, mais les indices qui nous permettent de saisir leur évolution sont difficiles à détecter et à interpréter. Plutarque, à la fin du I^{er} s. apr. J.-C., dans le *De Sera* et le *De genio Socratis*, semble déjà bien marqué par cette mentalité, qui pourrait puiser à des sources hellénistiques, même si nous n'en avons que peu de traces à cause de la perte totale de la littérature de cette période. La démonologie que Plutarque fait révéler par le biais de l'oracle de Trophonios éclaire les niveaux de pouvoir divin dans le cosmos, une question qu'on retrouvera en *Théosophie*, 1, 36. On m'objectera que l'oracle rendu dans le *De genio* est factice : oui, sans doute, mais

l'idée est bien là de faire révéler la vérité théologique par une divinité oraculaire, et à ce point, on ne saurait trop insister sur le danger de nier à Plutarque certains antécédents. À propos de dieu, le même auteur (*Sur l'e de Delphes*, 19-20, 392e-393c) fait dire à Ammonios, son maître athénien, à peu de choses près ce que dira plus tard l'oracle d'Oinoanda, les anges exceptés. Ailleurs, dans le *De defectu* (7, 412f-413d), il laisse entrevoir la critique cynique des oracles, qui ouvrirait grand la porte à Oenomaos puis aux apologistes : les questions sophistiques posées aux dieux devaient exister dès alors, et rien n'indique que des questions théologiques, pour rares qu'elles aient été, n'aient pas pu être posées également¹⁸.

Ce concept de comportements « nouveaux » traverse aussi le paragraphe « *Une conception privée du divin* » (p. 113-126 & 152). L'époque de la seconde sophistique est particulièrement friande de révélations et de contacts face à face, mais comme souvent la tentation est grande de considérer ces nouveautés comme radicales, quand une analyse des sources montre bien des racines plus anciennes. Certes, tant pour Claros que Didymes, on connaît certains oracles rendus à une même personne, désireuse d'approfondir une réponse antérieure du dieu (Cat. 29-30, 32-33, 34-35, 68-70), mais l'ambiguïté des oracles pourrait à elle seule expliquer ce fait, assez peu attesté par les sources¹⁹. L'inscription IG VII, 3055 de Lébadée, qui date de *ca* 350 avant J.-C., montre déjà, et pour plusieurs pèlerins, des consultations répétées à très courts intervalles, sans doute pour la même raison. On ne peut pas davantage, je crois, par la comparaison avec Aelius Aristide, y voir un signe d'évolution vers une intériorité que l'on sait se développer vers cette époque (p. 113-116). C'est que l'intense relation quotidienne, et presque mystique, entre Aristide et Asclépios ne peut être comparée à une double consultation apollinienne, – liée surtout à des questions de rituel, – par l'intermédiaire d'un prophète, quand bien même ce dernier vit une expérience hors du commun. De même la conception qui fait de Zeus la puissance suprême dont chaque aspect serait symbolisé par une divinité subalterne, répandue sous l'empire, puise à de nets antécédents stoïciens.

La littérature philosophique mentionne, depuis Platon au moins, la possibilité des révélations eschatologiques, et l'école du Lycée semble avoir exploité la veine oraculaire, somme toute logique, surtout dans la seconde partie du IV^e s. av. J.-C. L'importance de la révélation divine dans le savoir, au-delà de la dialectique, n'est pas non plus un élément neuf, néoplatonicien : c'est une tendance bien présente chez les présocratiques (R. Janko, *ZPE* 118, 1997, p. 61-94), puis chez Platon (par ex. *Banquet*, *Phèdre*), sans oublier le cœur de la parodie mystérique d'Aristophane dans les *Nuées*, qui vise avant tout Socrate en tant que mystagogue de mystères qui livrent accès au savoir (voir encore Plutarque, *Isis et Osiris*, 77, 382d-e, etc.). Ce qui semble nouveau, à cette époque, c'est l'ampleur du phénomène et le fait qu'il déborde des cadres

¹⁸ La satire d'Abonouteichos (p. 117-118) en est un autre exemple, car chaque question posée à Glycon y trouve quelques échos antérieurs, même s'ils sont rares et parfois diffus : « Qui es-tu ? » renvoie au « Tu es » delphique. « Combien de temps vaticineras-tu parmi nous, ... et après où te transporterai-tu ? » renvoie aux dialogues pythiques, et en particulier au *Sur la disparition des oracles*, lui-même une somme des philosophies antérieures en même temps qu'une réflexion de Plutarque aux alentours du règne de Nerva. « Et moi, que serai-je après ma vie actuelle ? » se trouve déjà dans la dixième épigramme de Callimaque, relative à la survie de l'âme (« Si tu cherches Timarque [à qui Trophonios a donné une vision eschatologique] dans l'Hadès, pour en apprendre au sujet de l'âme ou comment tu revivras », etc.).

¹⁹ Mais qui existe bel et bien : cf., par exemple, les deux oracles de Delphes à Athènes à l'approche des armées de Xerxès, ou même l'histoire de Crésus.

intellectuels stricts pour gagner les élites cultivées (« tout un chacun », p. 125, est peut-être abusif, encore que la religion des élites ait ses influences immédiates dans les couches moins favorisées). Cette partie aurait gagné à être développée, car elle est un élément clef dans la compréhension de l'évolution religieuse sous l'empire, qui est précisément au centre de l'enquête.

Le chapitre 3 aborde les réponses données selon l'angle du sanctuaire : expliquer, prescrire, révéler le monde divin. 1. Expliquer : face à des événements sans explication plausible, l'oracle répond avant tout par des références mythologiques, sans jamais prendre de risque quant au déroulement précis du futur, à l'exception de trois réponses, mais j'insiste ici sur le fait, presque automatique, que celles-là ont été transmises par voie littéraire, ce qui rappelle assez l'exemple delphique. 2. Prescrire : une fois le diagnostic posé, l'oracle propose une solution, toujours en stricte continuité avec les traditions religieuses, souvent avec une petite pointe archaïsante (sacrifices, hymnes, références homériques), mais aussi en accord avec les mentalités du moment. Aude Busine suppose ensuite que l'oracle clarien aurait fait sa propre publicité en imposant l'érection de statues d'Apollon apotropaïque devant les portes des cités demandereses, et aurait aussi modelé l'hellénisme naissant de bien des cités en favorisant d'autres divinités grecques. C'est sûrement exact, mais nous n'avons pas toujours la preuve du caractère propagandiste de ces intentions. Quant à savoir si cette conduite a permis à Claros de structurer le pouvoir romain, l'hypothèse est attractive, mais elle manque encore de consistance²⁰. Ce qui est sûr en revanche, c'est la renommée de l'oracle au III^e s. apr. J.-C. La notion de « fidéliser la clientèle » n'est pas sans intérêt, quand on voit Apollon préconiser le retour des envoyés, et certaines inscriptions attester le chant d'hymnes *kata ton chrèmon*. Mais, pour demeurer dans le jargon économique, cette notion devrait être couplée avec celle de « service après vente ». Les prêtres n'obéissent pas seulement à des considérations de pouvoir ou d'argent (qui sont réelles), ils croient aussi au sacré et aux prescriptions apolliniennes, de même qu'ils sont confrontés à de réelles situations de crise, auxquelles le dieu donne des solutions crédibles et dont il faut, autant que faire se peut, aider l'accomplissement : c'est vraisemblablement ce qui poussait les clergés oraculaires à se soutenir entre eux (p. 192), indépendamment de leurs luttes d'influence. Ils ne craignaient pas la vérification de leurs oracles par le dieu des autres, car tous étaient persuadés de la véridicité des sanctuaires oraculaires dont la tradition faisait la valeur. Les quelques paragraphes réservés aux mystères dans l'orbite de Didymes et Claros (cf. la formule *mutbentes kai embateusantes* de nombreuses inscriptions à Claros) demeurent fidèles à la vision traditionnelle : il s'agirait d'un ajout tardif, destiné à faire face à de profondes transformations dans les mentalités, et surtout d'une possibilité de s'assurer de nouveaux clients. Ce n'est pas le lieu pour débattre de ce point, mais une prise en considération de tous les éléments du dossier me semble mener à des conclusions assez différentes : bien des propriétaires d'oracles avaient des attaches mystériques au moins à l'époque hellénistique voire l'époque classique²¹. La conception de l'oracle comme proche des mystères, où quelque chose de précis est révélé aux hommes qui se sont mis dans les conditions

²⁰ La formule récurrente « aux dieux et aux déesses selon l'interprétation de l'Apollon de Claros », retrouvée partout dans l'empire, pour intéressante qu'elle soit, n'a pas encore reçu d'explication entièrement satisfaisante. L'A. aurait dû, peut-être, fournir davantage de précision sur le contexte de chaque attestation.

²¹ Voir mon livre, *Trophonios à Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leyde/Boston, 2003, p. 164-217 (qu'Aude Busine n'a évidemment pas pu utiliser), et le compte rendu de V. Pirenne-Delforge dans *Kernos* 17 (2004), p. 336-339.

nécessaires à la révélation, aurait pu être mise en relation aussi avec le paragraphe suivant, 3. Révéler le monde divin : l'A. y fait état de la tendance nouvelle (je dirais plutôt « accentuée ») à tenter de percer les secrets métaphysiques par le recours aux oracles et aux mystères, tendance manifeste dans les *Oracles chaldaïques*, la littérature hermétique et les papyrus magiques. Les recoupements et recouvrements qu'on détecte entre ces genres résultent bien, selon le terme de P. Athanassiadi, d'une *koinè* théologique, je dirais même philosophico-théologique, et non d'emprunts de l'un à l'autre, et j'accepte volontiers l'idée que certains centres oraculaires aient contribué à ce mouvement, une des thèses majeures de ce livre²².

Par contre il faut se garder de trouver les mobiles de l'action des gens dans les événements postérieurs à leur époque : pour les prêtres du II^e ou du III^e s. apr. J.-C., l'histoire est « un long fleuve tranquille », et rien vraiment ne pouvait annoncer la faillite oraculaire du IV^e s. Je pense donc que cette tendance à la métaphysique dans les sanctuaires oraculaires est moins une adaptation consciente à la demande des consultants qu'une adaptation inconsciente aux mentalités qui évoluent sans qu'on s'en rende compte trop clairement. La période hellénistique et la seconde sophistique se trouvent dans la situation étrange d'un trop grand nombre d'explications mythiques, intellectuelles, religieuses et philosophiques du monde : on tente donc de mettre de l'ordre, et les oracles participent au mouvement. On y trouve sûrement le reflet d'une évolution hénothéiste²³. Le paragraphe sur les modalités de fusion avec la divinité pour en recevoir un oracle est intéressant mais nous manquons tous ici d'une étude approfondie qui aurait permis à l'A. un traitement plus circonstancié. On se bornera à quelques pistes : l'impossibilité d'atteindre à la compréhension totale du monde divin en contexte oraculaire puise au moins au médioplatonisme et même à l'école du Lycée. Les formules avec οὐ/μή θεῶς (Cat. 90 : « Cesse de poser ces questions qu'il ne t'est pas permis de poser ») renvoient elles-mêmes à un contexte mystérique, avec ici une sorte de mise en abîme : habituellement, cette formule désigne l'interdiction de voir ou d'entendre la révélation de mystères si l'on n'y est pas initié. À ce stade, le consultant de l'oracle est déjà initié, mais cette initiation est inadéquate pour la révélation totale qui, on le sait, n'advient qu'avec la mort. À nouveau le *De genio* (22, 592e) peut être invoqué ; à la fin de la révélation oraculaire, Timarque se voit intimer : « de ces choses, tu auras une meilleure connaissance d'ici deux mois (soit à sa mort) : maintenant, retire-toi ». Le *synthēma* que la divinité peut, comme une grâce, dispenser à quelques hommes supérieurs, renvoie quelque part (sans qu'il y ait identité bien sûr) au *daimôn* de Socrate des médioplatoniciens, dont l'âme était désormais suffisamment détachée des liens du corps pour entrer en contact direct avec la divinité. Ce thème, qu'on retrouve d'ailleurs dans le fragment 339 de Porphyre (Cat. 116), est certes plotinien, comme indiqué, mais il puise à des antécédents plus anciens, franchement classiques²⁴. Autre exemple : l'âme dans le texte de Lactance (*Institutions divines* VII,

²² À la même époque, Apollonius est dit par Philostrate descendre dans l'oracle de Trophonios pour discuter philosophie, et en ressortir avec un livre de préceptes pythagoriciens.

²³ Même si les réflexions sur la nouvelle organisation du panthéon (p. 208-210) semblent un peu rapides. Apollon et Hélios ont été rapprochés dès l'époque classique par exemple, et une enquête approfondie aurait été nécessaire.

²⁴ Du Porphyre encore, le fr. 349 (Cat. 119) offre bien des pistes : λεπταλέος pourrait être en résonance avec la famille de λεπτός et de la subtilité de l'esprit, si importante dès les *Nuées* d'Aristophane; χιτών a bien des aspects ésotériques (gnostiques par exemple, mais aussi présocratiques [Empédocle, fr. 126 (éd. DIELS-KRANZ)]), et αἰλός aux possibilités extatiques offertes par l'instrument.

13 = Cat. 79) est certes au goût du jour de la « vulgate platonisante » de l'antiquité tardive, mais est aussi une variation sur le thème tout euripidien de l'âme qui rejoint l'éther après la mort, ou même durant les phases d'inspiration créatrice. Ici, il aurait fallu creuser pour découvrir en quoi la mentalité tardo-antique avait modifié ou enrichi les croyances plus anciennes. Les références aux peuples de l'Orient dans certains oracles rapportés à Apollon par Porphyre et la *Théosophie* vont dans le même sens. Il n'est pas nécessaire en effet d'y voir des créations chrétiennes (sans exclure toutefois de possibles remaniements chrétiens), quand on connaît la propension grecque à considérer comme vénérable la tradition égyptienne ou chaldéenne, depuis l'époque archaïque et classique. Mais à nouveau, les oracles de l'antiquité tardive n'innovent pas, ils sont les héritiers de la tradition : c'est ce genre d'oracles, réels ou inventés, mais ouverts à la sagesse orientale, incluant celle des Hébreux, qui a fait une partie de la fortune des oracles apolliniens dans les milieux apologétiques.

La seconde partie de l'ouvrage change d'époque et passe à l'Apollon prophète. Dans l'introduction, arguant du fait que les empereurs se seraient adressés aux oracles avant leurs persécutions, l'A. conclut que le rôle des sanctuaires oraculaires se trouva métamorphosé : de dieu citoyen²⁵, Apollon devient le dieu de l'apologétique païenne, en dehors désormais du cadre de la *polis*. C'est sans doute exact. Mais les oracles contre les chrétiens, s'ils sont authentiques, sont peut-être moins coupés du passé qu'on ne veut le dire : si l'Apollon citoyen œuvre, partout dans le monde grec, pour le respect des coutumes ancestrales, on doit comprendre dans le même sens son opposition à un nouveau type de religiosité qui menaçait l'ordre religieux garanti par la tradition, en des proportions différentes, il est vrai, et par des canaux différents : la constitution, par-dessus des sanctuaires oraculaires mais en continuité avec eux, d'une vérité païenne révélée, structurée, et livrée à une exégèse philosophique. Dans cette seconde partie, l'étude de ce que j'appellerais les « contextualisations flottantes » est fondamentale et bien menée.

Le premier chapitre, qui traite « des oracles pour philosophie », est en fait une analyse des fragments d'un traité perdu de Porphyre, *La philosophie tirée des oracles*. Ici l'A. a pu bénéficier d'un important travail de reconnaissance, et la définition du contexte de l'œuvre est parfaitement détaillée. Le philosophe semble avoir conçu son livre comme une introduction mystagogique, et donc limitée aux initiés, à certains oracles théosophiques qui leur permettraient de progresser sur la voie de salut de leur âme. La théosophie est une sagesse donnée par les dieux par voie oraculaire. Mon seul regret est que l'A. se soit limitée, dans le corpus des fragments, aux oracles dits d'Apollon, et non à ceux d'Hécate, Pan et Sarapis (p. 246). C'est précisément dans les différences que l'on pourrait saisir l'originalité des oracles apolliniens, à supposer qu'il y en ait une, et s'il n'y en a pas, saisir le phénomène dans toute son ampleur. Le paragraphe relatif aux sources de Porphyre est certes capital, puisqu'on ne connaît qu'une trentaine de fragments, tous issus de l'apologétique chrétienne. Certains sont

²⁵ Entre parenthèses, est-on sûr que ces oracles rendus aux empereurs aient été authentiques ? Le texte de Sozomène à propos de Licinius, où Apollon lui annonce sa mort en hexamètres homériques, est-il plus fiable que l'oracle de Delphes rendu à Crésus (p. 230-231) ? Ce qui est intéressant, par contre, c'est de voir combien, dans les textes chrétiens, les oracles retrouvent leur rôle politique, et bien entendu pour exacerber leur rôle négatif, puisqu'ils sont le fief de démons malfaisants, et finalement vaincus. Les oracles furent sûrement favorisés par les empereurs du dernier paganisme, mais je ne prétendrais pas pour autant qu'ils devinrent un fer de lance dans leur politique : en tout cas, les quelques exemples d'oracles politiques qui nous sont parvenus (p. 227-232), sans garantie d'authenticité aucune, sont loin de prouver cette idée.

attribués à un dieu oraculaire, d'autres non. On ignore quelles ont été les sources de Porphyre, et elles peuvent être nombreuses : connaissances personnelles, enquêtes orales, consultation du clergé des sanctuaires et des dépôts d'archives, et plus vraisemblablement lecture de recueils de prophéties plus ou moins autorisées²⁶. C'est tenter la fortune un peu trop que de rechercher, dans la masse littéraire contemporaine, des fragments que l'on pourrait rattacher à cette œuvre aux contours si flous : trente oracles conservés ne suffisent pas sans doute à définir l'essence du corpus. Au fond, rien ne nous dit qu'Eusèbe n'ait pas épinglé tous les oracles du même type parce que ceux-là convenaient parfaitement à ses thèses (fait d'ailleurs abordé par l'A. p. 256 et 316). La longue analyse du traité sur *La philosophie tirée des oracles* est bien agencée : on en devine bien les implications polémiques contre les chrétiens, encore que cette dominante est sans doute due, simplement, au fait que les fragments proviennent des apologistes chrétiens, avec une certaine ambivalence à l'égard des Juifs.

L'analyse de l'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* en tant qu'oracle véritablement rendu par un sanctuaire oraculaire est un superbe plaidoyer (à mes yeux, pour une cause perdue). À la question « où est allée l'âme de Plotin ? », posée par Amelius, disciple du maître, un oracle aurait été rendu par Apollon. Ce texte vénérable, dont l'origine est âprement débattue, offre en effet de nettes analogies avec certains oracles apolliniens de l'époque, et il vaut la peine de les détailler rapidement. La longueur de l'oracle (51 vers) n'est pas vraiment un argument décisif pour condamner son authenticité, même si étant donné sa sophistication, il excède, et de loin, la forme des réponses connues par l'épigraphie. Sa qualité littéraire exceptionnelle n'est pas un obstacle dirimant non plus. À cette époque, les prêtres et prophètes peuvent être des philosophes et des lettrés. J'ajoute : Plutarque n'a-t-il pas été prêtre à Delphes ? Ceci pourrait ne pas être un cas isolé : si les prêtres et les prophètes, qui croient au sacré de leur office, répondent sur des points métaphysiques, il faut d'ailleurs s'interroger sur leurs propres connaissances intellectuelles (après tout, le traité complexe sur *Isis et Osiris* de Plutarque n'était-il pas destiné à une jeune femme qui allait devenir présidente des Thyiades de Delphes ?). Inversement, s'il est vrai que les prêtres instruits auraient facilement pu élaborer des oracles de facture très littéraire, on peut retourner l'argument, et dire que des philosophes et poètes ont très bien pu composer des textes sous des apparences oraculaires, en parfaite continuation avec les traditions de révélation divine de la poésie, d'Homère à l'antiquité tardive. La pratique de l'allégorie relevée en long et en large par Luc Brisson semble une objection plus sérieuse, mais là aussi, on pourrait envisager un lettré faisant office de thespiode. Ce sont les comparaisons épigraphiques, par contre, qui me semblent manquer de prise sur le réel. On a bien deux cas d'oracles laudatifs, l'un pour témoigner de la pureté d'une prêtresse à Stobi de Macédoine (Cat. 5), l'autre pour désigner une prêtresse de bonne famille (Cat. 47) mais, en dépit de leur haute tenue littéraire, tous deux sont bien plus prosaïques que l'oracle si soutenu sur l'âme de Plotin. Enfin, c'est en regard du thème de l'oracle, l'âme se libérant des liens du corps (*desmoi*) et s'élevant dans l'éther (*eis aithera*), que je ne puis suivre l'A., quand elle lui trouve un écho direct dans un oracle (littéraire) de Didymes (Cat. 101). J'invoquerai deux raisons : d'abord, ces thèmes sont fréquents depuis l'époque classique, dans les milieux philosophiques et intellectuels²⁷, et ont fait fortune par la suite, par exemple à l'Académie et au Lycée, avant d'être réutilisés par

²⁶ Il me semble hasardeux, dans ces conditions, de vouloir remonter plus haut et de tenter d'attribuer les fragments non attribués par les anciens eux-mêmes qui à la sagesse delphique, qui à Claros et ainsi de suite.

²⁷ Par exemple : Platon, *Phédon*, 67cd; *IG I³*, 1179 [432 av. J.-C.] et Euripide, *passim*.

Plutarque, pour ne citer que lui, et dans les épigrammes funéraires. Ce rapprochement n'est guère utile, car il résulte, en toute logique, d'un fond de pensée commun, et non d'une pensée spécifiquement oraculaire. Ma seconde raison nous ramène à la difficulté posée par les sources : les oracles de la *Théosophie* ont-ils tous été recopiés des centres oraculaires ? L'oracle rapproché (Cat.101) a été attribué à Didymes, mais sans aucune preuve. Et le texte qu'allègue l'A. pour asseoir son hypothèse (Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 31), pourrait aussi servir d'argument contre elle. Il s'agit d'une prophétie très similaire, mais non rattachée à un centre oraculaire, puisque c'est le sage Apollonios en personne qui la rend, alors qu'il est déjà mort : dans une vision face à face avec un jeune homme entre rêve et veille, il le convainc de croire en l'immortalité de l'âme, à laquelle il avait refusé de croire jusque là. Ce texte montre au contraire que le thème était fréquent en dehors des milieux oraculaires. Pour toutes ces raisons, l'oracle de la vie de Plotin me semble devoir rester dans la sphère d'une élaboration littéraire pétée de la religiosité du moment, elle-même héritière des conceptions plus anciennes. Le *De genio* de Plutarque ne repose-t-il pas sur une question analogue : « en quoi consiste le démon de Socrate ? », posée à un oracle également, mais rapportée sous forme de mythe, et non sous forme de réponse oraculaire *stricto sensu* ? Les oracles de la *Théosophie*, par ailleurs, même si certains ont pu provenir en droite ligne des dépôts d'archives des sanctuaires, sont aussi susceptibles de rassembler des textes, banals pour l'époque, mais qu'une attribution oraculaire avait rendus plus importants. Je resterais plus prudent sur le rôle créateur joué par les oracles dans la religion de l'époque, sans toutefois le renier, mais c'est une opinion parmi d'autres.

Le chapitre 5, consacré à la vision négative des oracles grecs dans les écrits des apologistes chrétiens, essentiellement Eusèbe de Césarée, est davantage orienté sur des questions générales que sur le texte précis d'oracles de Claros ou Didymes. En fait, le corps de l'argumentation tourne autour de l'utilisation, biaisée, de l'ouvrage de Porphyre, *La philosophie tirée des oracles*. Le chapitre 6 est la suite logique, analysant cette fois, et parfois chez les mêmes auteurs, l'utilisation positive des prophéties païennes, en particulier celles d'Apollon. Le pseudo-Justin, Eusèbe, Cyrille d'Alexandrie et Lactance ont tous, à des degrés divers, récupéré certains oracles à leurs fins, sans pour autant se départir de leurs préjugés à l'endroit d'un Apollon démoniaque, mais n'ont usé de cette méthode qu'avec parcimonie, là où les textes oraculaires apparaissaient particulièrement proches de la foi chrétienne. Didyme l'aveugle abandonne les éléments apologétiques et ne cite plus que la sagesse d'Apollon christianisant, et pave la route à la *Théosophie de Tübingen*, œuvre chrétienne²⁸. Il ne peut faire aucun doute, au terme de ces chapitres bien argumentés, que la vision que les Anciens avaient d'Apollon avait changé du tout au tout, et que les figures apolliniennes, dont celles de Claros et Didymes, avaient laissé la place à une divinité davantage globale, mais toujours foncièrement mantique.

Peut-être le recours aux oracles païens par les apologistes n'est-il pas seulement un calcul intéressé, ce qu'il était jusqu'à un certain point, évidemment, mais aussi l'expression d'une sensibilité à la révélation transcendante, typique de cette époque. À partir du moment où on se prend au jeu de réunir, dans une même pensée, la philosophie de Platon et les écrits d'Orphée, l'ancien et le nouveau testament, il n'y a qu'un pas

²⁸ L'oracle (Cat. 89) qui empêche une guerre entre Aïmos et Byzance possède toutes les apparences d'une création *post eventum* pour justifier la gloire de Byzance – Constantinople, mais cet oracle est-il authentique ? Païen, oui; considéré comme authentique par les Grecs, sans doute; authentique, non.

pour considérer toutes les révélations comme parties d'un même dessein, désormais unifié par la religion chrétienne, dans une tendance syncrétique chrétienne parallèle à la tendance syncrétique néoplatonicienne d'un Proclus : la vérité étant une, Apollon aurait de toute façon pu la diffuser par un canal oraculaire.

Il reste encore un point sur lequel j'aimerais ouvrir la discussion, à contre-courant des tendances actuelles. Plusieurs différences peuvent être tenues pour caractéristiques entre les oracles du dieu citoyen et ceux du dieu prophète. Les premiers, qui concernent des affaires traditionnelles, sont gravés sur la pierre, tandis que les seconds sont littéraires, à l'exception du texte hétéroclite d'Oinoanda qui pose tant de problèmes. Les oracles « théologiques » fleurissent à partir du III^e s. apr. J.-C. (et au moment où les oracles traditionnels semblent disparaître) mais, à l'exception de l'oracle d'Oinoanda encore, on ne les trouve cités qu'à des fins orientées par les philosophes et les apologistes. Ces disparités ne sont pas en soi inacceptables ou irréalistes, mais elles suscitent des questions. L'utilisation à des fins orientées explique, au moins en partie, pourquoi ce sont les oracles théologiques, et non les oracles traditionnels, qui ont retenu l'attention à partir du III^e s. apr. J.-C. Admettons que ces oracles aient vraiment été rendus un jour dans les sanctuaires d'Asie Mineure : faisant alors partie de collections d'oracles choisis, ils auraient été les seuls à être sélectionnés par les philosophes et les apologistes avec attention, tandis que les autres réponses, sans aucune utilité apologétique, auraient été délaissées et par le fait même, oubliées. N'est-il pas dangereux, sur ces bases, de construire une évolution chronologique linéaire, qui veut que les oracles théologiques aient pris la suite des oracles traditionnels ? En d'autres termes, l'évolution entre les deux types de prophéties ne pourrait-elle pas n'être qu'une apparence ? Je ne dis pas que c'est le cas, mais c'est un problème de critique qu'il faut clarifier.

Ceci clôt un long parcours de réflexion sur un ouvrage riche et bien documenté qui est à la mesure de l'intérêt du sujet et de son traitement par Aude Busine, dont je respecte par ailleurs le point de vue, en dépit de mes désaccords.

Université de Montréal
Centre d'études classiques,
CP 6128, succursale Centre Ville
MONTRÉAL H3C 3J7
Courriel : Pierre.Bonnechere@umontreal.ca